

## ACERCA DE LA TRADICIÓN *ONTOLÓGICA* DEL PENSAMIENTO ESPAÑOL

*Fernando-Miguel Pérez Herranz*

Departamento de Humanidades Contemporáneas  
Universidad de Alicante

**Abstract:** In this paper it will be defended that the Spanish philosophical thought has moved to the ontological field because of questions related with the Catholic dogma; and not to the epistemological philosophies which are from a nominalist tradition. This obstructed the approval of the Galilean and Newtonian scientific program. Zubiri affirms in *Naturaleza, Historia y Dios* that man becomes deified by his union with Christ through “the Baptism, and is sealed with the Eucharist” which is produced “in a physical and real way” and not in a symbolic one. The swan song of this ontologization can be dated in 1957 on the 4th Spanish Philosophy Week.

**Key words:** Ontology, history of Spanish philosophy.

### 1. PLANTEAMIENTO

QUINTÍN Racionero (1992) ha señalado dos vías por las que ha caminado la ontología moderna: una, aquélla que dirige sus intereses hacia las determinaciones del *ser*, y otra, aquélla que considera que detrás de los fenómenos se encuentra la *polis* y los problemas de la convivencia. Seguramente que una de las rupturas más radicales que ha acometido la filosofía española en la década de los sesenta –tanto desde una filosofía que podríamos llamar en general *analítica*, pero también corrientes continuadoras de la fenomenología como el estructuralismo o la hermenéutica, y aún un cierto marxismo– ha sido la de romper esa inclinación hacia el ser y la referencia –hacia la *ontologización* de todo problema filosófico–, y, consecuentemente, el de re-conducir las cuestiones filosóficas hacia la vía de la *polis* con sus convenciones, hipótesis, pragmatismo, etc., iluminados por el lenguaje natural, y a poner como cita ilustrativa de este nuevo modo de hacer filosofía, aquel comentario de Kant:

El arrogante nombre de una Ontología, que pretende suministrar conocimientos sintéticos *a priori* de cosas en general (el principio de causalidad, por ejemplo) en forma de doctrina sistemática, *debe dejar paso al modesto nombre de una mera Analítica del Entendimiento puro* [Kant, *Crítica de la razón pura* (B 303)].

La inclinación por la ontología en el pensamiento español más reciente proviene, desde luego, de la neoescolástica que se impuso tras la guerra civil, aunque le venga de recia estirpe: Pues esta neoescolástica se pretendía heredera de la contraofensiva anti-modernista desencadenada por el papa Pío IX en el siglo XIX y que contó con un

gran apoyo del pensamiento filosófico-teológico hispano, en el que brillaron con luz propia Juan Manuel Ortí y Lara (1826-1904) y Ceferino González (1831-1894). Una respuesta que tenía sus orígenes, por su parte, en la filosofía española de los siglos XVI y XVII, que combatía las herejías protestantes –luterana, calvinista y anglicana, fundamentalmente– y las iniciales teorías del pacto, y que tendrán en Kant su obra cumbre.

Así que cuando las críticas nominalistas hacen saltar en pedazos la neoescolástica de posguerra, la filosofía española se queda sin una tradición genuina y sólo puede recurrir a algunas singularidades como José Ortega y Gasset o Miguel de Unamuno. Pues, si rastreamos lo que ha sido la filosofía española moderna, tanto la vinculada con la teología como la vinculada con el krausismo, veremos que siempre tras los fenómenos se ha apuntado hacia una «*realidad*» fundante, que es la que habría de sostener todo discurso. Por eso no se puede hablar de una filosofía poskantiana en el ámbito hispano –excepto las reivindicaciones de algún filósofo aislado, como Perojo, o la adaptación al *armonismo* moral del krausismo. Pero las críticas antikantianas de la «filosofía oficial» eran suficientemente disuasorias para dejar las cosas en su sitio, incluido el «liberal» Balmes, que considerará el kantismo como la doctrina «más dañosa» que algunos incautos tuvieron por un progreso «no viendo, sin duda, el fondo de escepticismo que en ella se encierra» [*Filosofía fundamental*, IV, IX, § 67].

El pensamiento español admitía mejor que el kantismo el sensualismo a lo Locke o a lo Condillac (quizá por su mayor conexión, al menos aparente, con Aristóteles), pero estas filosofías no arraigaron en España. Ni la ciencia newtoniana –siempre sospechosa– ni las filosofías empiristas o racionalistas lograron normalizarse, fuera de algunos cultivadores aislados. ¿Por qué? En este trabajo pretendo mostrar el canto del cisne de esa ontologización en la *IV Semana Española de Filosofía* de 1957, tras una tradición muy arraigada procedente de la *ontología vinculada a los dogmas de la Iglesia de Roma*, defendida tanto institucionalmente, por ejemplo, la reacción antimodernista de la Iglesia en el siglo XIX, como por filósofos independientes, como Xavier Zubiri. Y todo ello en el contexto de una cultura desarrollada en paralelo al resto de Europa y de un hiperracionalismo [cf. Rodríguez Aranda (1962)] que siempre ha caracterizado el pensamiento hispano; un pensamiento muy refinado, pero también muy confuso, en el marco de la complejidad de la nación española.

## 2. LA «COMPLEJIDAD» DE LA NACIÓN ESPAÑOLA

El pensamiento filosófico español de la modernidad se caracteriza por la defensa del aristotelismo (incorporado al tomismo) y la ausencia de la reflexión sobre la física galileano-newtoniana. Al buscar las razones de esta posición, se terminaba remitiendo a lo retrógrado de nuestro país, a la cerrazón intelectual y al oscurantismo de la escolástica, que en las décadas de los sesenta y setenta se identificaban con el franquismo. Pero no dejaba de ser curioso que muchos intelectuales que amparaban esta tesis hablasen como poseedores de la verdad, y, a la vez, defendieran una teoría del conocimiento según la cual la superestructura cultural era un «reflejo social» de la infraestructura. ¿De dónde les venía este privilegio, si ellos mismos eran reflejo de la miseria y de la incultura? ¿Quizá, de que ellos mismos se habían cultivado sobre un rescoldo conceptual muy intenso? Pues no sólo hay un siglo de oro del XVII, sino una literatura y un arte brillantísimos desde entonces hasta la llamada generación del veintisiete.

¿Cómo articular estas, al menos aparentes, contradicciones? ¿Cómo el país de Vives, de Vitoria, de Cervantes, de Gracián... de Machado, de Alberti, de García Lorca... iba a ser un país imaginario? [cf. Regalado (1996)].

Quizá toda la confusión procede de la falta de ponderación sobre el imperio real que fue España en los siglos XVI y XVII. Lo que hoy llamamos España no ha sido originariamente nación, sino imperio, y a éste hay que tratarle en coordenadas explicativas diferentes. La *nación* —o mejor, el *Estado-nación*— más bien es un invento de la burguesía, primero de la francesa y después de la alemana, para dotarse de existencia frente a los imperios realmente existentes: hispánico, holandés y británico. Repasemos algo la historia de aquella época, siguiendo a historiadores poco sospechosos de connivencias imperialistas, que señalan el poder, la cultura y el modelo contra el que se configuran los estados europeos. El historiador e hispanista inglés Elliot dice que la Monarquía hispana es la más poderosa del siglo XVII:

Dos décadas más tarde [el Conde-Duque de Olivares] se había convertido en el favorito del rey de España y, en realidad, en el gobernante efectivo de la mayor monarquía del siglo XVII [Elliot (1987), pág. 44].

Y en un imperio, a diferencia de un grupo de guerrilleros, no sólo hay militares, sino que proliferan el ingenio y las letras. El profesor de la Universidad de Breda S. A. Vosters escribe:

Las prolongadas guerras de Flandes coinciden con un auge cultural de las dos naciones empeñadas en la lucha. Esta paradoja que parece contradecir el aforismo: *Hablan las armas, se callan las musas*, no es la excepción que confirma la guerra, sino más bien la guerra que no admite excepciones [Vosters (1982), pág. 95].

Y si España comenzó a hacerse nación por contraposición a la nación Francia —en la Guerra de la Independencia—, las naciones europeas y aun los imperios habían empezado a hacerse, en contraposición a España:

La ruptura data del siglo XVI: España parece lanzarse entonces a la conquista del mundo y querer imponer su ley y su fe a Europa; fracasa y es contra ella, contra lo que representa, como se construye la Europa moderna [Joseph Pérez (2001), pág. 14].

Efectivamente, la monarquía española a punto está de alcanzar en 1625 el sueño de Felipe II con la expulsión de los franceses de Génova, la derrota de los holandeses en Bahía (Brasil) y la derrota de los ingleses en Cádiz. El Conde Duque de Olivares establece un plan para consolidar aquel triunfo, pero el resultado fue un fracaso. Demasiados enemigos: Por un lado, los políticos —falta de apoyo suficiente en los territorios de la península— y los militares —el ataque de los holandeses, ingleses, franceses, turcos...—. Por otro, el ataque intelectual y cultural, procedente de la ciencia. Y, sin embargo, otro intelectual poco sospechoso de exaltado hispano, Rubert de Ventós, considera que aquella España es políticamente más moderna que el resto de Europa:<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Sería muy interesante contraponer las reflexiones que han hecho X. Rubert de Ventós en *El laberinto de la hispanidad* y G. Bueno en *España frente a Europa* sobre el lugar de España en la historia. Ambos defienden la peculiaridad cultural de la monarquía hispánica, si bien Rubert desde una perspectiva jesuítica y Bueno, dominica. Sin embargo, sus posiciones sobre la España actual son antitéticas, aunque ambos

Políticamente, sin embargo, la colonización española es mucho más moderna [que la de los ingleses y holandeses] ya que trasplantan el nuevo espíritu nacional, sistemático, jurídico y burocrático, con el que construyen en América un sólido edificio de monumentos e instituciones (...) De ahí el individualismo feudal, religioso y comercial que exportan los ingleses y las individualidades renacentistas y ambiciosas que emprenden la colonización española impulsadas por el espíritu de independencia descrito por Ganivet y armadas con los resortes políticos y estratégicos de un Estado Moderno y grandioso, es cierto, pero también peligroso... En el norte se limitan pues a proyectar sus esquemas en el «vacío» americano, a explotar sus recursos y establecer sus *proprietary society colonies*. No es pues su cultura y modernidad, sino precisamente la falta de ellas lo que les ahorra a los ingleses u holandeses los problemas teóricos y prácticos, hermenéuticos y de mestizaje, con que los iberoamericanos nos enfrentamos y de los que no hemos salido aún [Rubert de Ventós (1987), págs. 119-120].

Ahora bien, el avance científico que procura la física newtoniana se añade a la leyenda negra contra lo hispano. La verdad de la ciencia galileano-newtoniana les servirá a Hobbes y a Locke de soporte para establecer sus teorías sobre la propiedad y la convivencia humana que cuestiona la vida en común y la caridad católicas. Los jesuitas y dominicos hispanos defienden teorías económicas y políticas enfrentadas a las defendidas por los «hijos de Maquiavelo y de Hobbes», y conforman planes de organización universal que, aun habiendo sido derrotados, no pueden ser olvidados como despreciables.<sup>2</sup> Algunos hombres y mujeres peninsulares se van acercando a esos novedosos saberes, a las nuevas teorías científicas, pero la reacción de la intelectualidad hispánica (clérigos en su mayoría) y que ha sido contada espléndida, aunque tendenciosamente, por Herrero (1971), es muy resistente.

Así que los habitantes de esta península llevamos tres o cuatro siglos inmersos en esta dialéctica católica/protestante (acumulándose junto a «protestante» otros corrosivos calificativos: hereje, masónica, ilustrada, filosófica...) y que en otras ocasiones he tratado como la *complejidad* de España.<sup>3</sup>

---

también utilizan, en sus interpretaciones históricas, la escala del Estado: el primero lo hace desde el Estado como un todo cuyas partes son las distintas regiones y nacionalidades y considera que no hay un componente que vincule las distintas partes desde el siglo XVII, pues ya Portugal y Cataluña no se sintieron beneficiados por aquellas guerras de religión. El segundo, desde el estado como una parte en su conexión con otros estados, europeos y americanos y apuesta por la Comunidad Hispanoamericana, en la que se conservan y despliegan los valores que quedaron neutralizados con el triunfo del mundo anglosajón.

<sup>2</sup> El nominalismo defendido más bien por los franciscanos se desarrolló en Alcalá. Mas, a pesar de ser obra del cardenal Cisneros, la filosofía de los franciscanos no fue alternativa para la filosofía de los dominicos, ni, más tarde, para la de los jesuitas. El nominalismo terminista que estaba en vigor descuidaba la atención de los problemas filosóficos y se daba a las argucias y sutilezas de la sofística y la logomaquia. Véase en AA.VV. (1959) el artículo de V. Beltrán de Heredia, "Vicisitudes de la filosofía aristotélica en Alcalá".

<sup>3</sup> En el cruce de las morfologías de los dos imperios: el hispano, un imperio generador con gobiernos barrocos y el triunfante que impone su economía y al que, por lo tanto, ha de plegarse España: imperio depredador y gobierno liberal. Del cruce de esas formas proviene la especificidad hispánica: generador-barroco y generador-liberal; depredador-barroco y depredador-liberal. Cf. F. Pérez Herranz y J.M. Santacreu, "La «cuestión de España» a las puertas del siglo XXI", *Anales de Historia Contemporánea*, nº 16, Universidad de Murcia, 2000 págs. 173-197.

## 3. EL VÍNCULO ENTRE LA NACIÓN ESPAÑOLA Y EL DOGMA DE LA EUCARISTÍA

Pero el catolicismo hispano no es algo monolítico. Ya Menéndez y Pelayo (1986) dividió a la intelectualidad hispana en ortodoxos y heterodoxos y la historiografía de los últimos cuarenta años –a partir de Vicens Vives, Reglá, etc. muy influenciados por la Escuela de los *Annales*– han permitido matizar más y mejor. La iglesia de Roma y la monarquía hispánica está repleta de dudas, conflictos, venganzas... y demás acciones que pertenecen a la naturaleza humana. Roma se apoya en los jesuitas, que serán vistos con recelo siempre –y mucho más por dominicos, franciscanos y otras órdenes que ven en los jesuitas un competidor y el brazo de Roma–. Pero poco a poco se van haciendo con las riendas del control educativo de la monarquía hispánica. Lo dice García Cárcel:

A finales del siglo XVI, la victoria de Roma sobre Madrid parece clara. El relanzamiento de la escalada de los jesuitas, a los que vemos infiltrarse en los años finales del siglo XVI entre los calificadores de la Inquisición, y el renacimiento de la Congregación de Cardenales en Roma patentizan la beligerancia pontificia [García Cárcel (1979), pág. 61].

En el siglo XVII el poder de los jesuitas es ya tan abrumador que podrán empezar a ejercer lo que Altamira ha detectado como un sentimiento nacional frente a la Europa protestante:

A consecuencia de las derrotas y quebrantos sufridos en sus diversos ataques a Inglaterra, perdido el prestigio militar de antes y también, irremisiblemente, toda esperanza de vencer al protestantismo frente al cual creó el *sentimiento religioso nacional la Compañía de Jesús*, órgano esencialísimo de la reacción católica en Europa, tanto más viva cuanto más enérgico y poderoso era el ataque de los reyes y pueblos protestantes [Altamira (1988) pág. 173].

Pero la Compañía de Jesús no es una orden puramente pragmática, sino que también es una orden intelectual. Quieren convencer –argumentando racionalmente– de la verdad de los dogmas católicos. Y uno de ellos es especialmente importante: la Eucaristía [como ha mostrado Redondi (1989)]. Y es alrededor de su naturaleza donde se va a jugar la partida más relevante, pues ahí puede encontrarse una prueba física de la existencia de Dios. Los jesuitas están comprometidos con una *ontología verdadera*, y no con hipótesis matemáticas. El «*hyppoteses non fingo*» de Newton podrá entenderse de múltiples maneras, pero una de ellas es, sin duda, que él tampoco hace hipótesis, sino que cuenta, contra los jesuitas, la verdad del Dios unitarista de los latitudinaristas “uno de los mejores ejemplos que pueda proporcionarnos la historia sobre la no neutralidad de la ciencia podría ser el uso que de la ciencia newtoniana hizo la Iglesia anglicana y más concretamente una de sus facciones episcopalianas, la llamada latitudinarista” según Eloy Rada [cf. su prólogo a *La polémica Leibniz-Clarke*, 1980, pág. 24].

Todavía en 1934 Ramón Sijé, tutor literario del poeta Miguel Hernández, vinculaba el misterio de la Eucaristía con la unidad de la nación española:

¡Cómo comprendió San Pedro Calderón de la Barca, en su poesía de espadas como conceptos y conceptos como espadas, como cruces, la afirmación escolástica sobre la unidad del género humano por la Eucaristía!: *la unidad de España lograda por el misterio...* (Subrayado de Sijé) [Sijé (1934), pág. 34].

No tiene sentido que un imperio como el español que tiene el dominio y la administración de una extensión enorme de tierras y naciones se pudiera sostener en manos de soldados impetuosos y cretinos, de misioneros sádicos y de gobernantes asesinos. Existían no sólo planes bien dibujados, sino fuerzas materiales que permitían realizarlos. Pero desde luego es muy extraña su reticencia, y aun oposición, a incorporarse a la ciencia moderna. Por eso hemos de suponer que tendría que haber un *problema real* (es decir, una cuestión ontológica y no meramente ideológica) detrás de ese rechazo a la ciencia newtoniana. Pues bien, definiendo que el pensamiento hispano en general tiene un marcado acento *ontológico*, porque trató siempre de mostrar la realidad de Dios en la tierra, a través, entre otras manifestaciones, de la Eucaristía, frente a los protestantes reformados, que argumentaron en la vía abierta por los nominalistas, identificando a Dios con una Voluntad infinita, y reduciéndole más tarde a un sentimiento y, en última instancia, a una cuestión puramente subjetiva, de la vida íntima, alejándole de la vida social. Y aunque la Contrarreforma fue mucho más flexible en cuestiones de moral que el protestantismo –por algo los católicos eran vistos a sus ojos como pirronistas y paganos–, la Iglesia no cedió ante la controversia de los sacramentos, pues en ello le iba su misma razón de ser como cuerpo místico de Cristo [cf. Regalado (1996), II, pág. 35].

#### 4. EL CONTRAATAQUE DE ROMA A LA MODERNIDAD EN EL SIGLO XIX Y ALGUNAS VOCES INDEPENDIENTES

En 1864 el contraataque de la iglesia fue global; procede de la propia Roma donde el papa Pío IX ha publicado el *Syllabus* y la encíclica *Quanta cura*, que es un documento mitad filosófico, mitad político [cf. Hugon (1990)]. Se centra en dos cuestiones teórico-filosóficas: 1ª. Los errores de las filosofías panteísta y naturalista; del racionalismo y el indiferentismo. Así como de la incompatibilidad de la razón y la fe. 2ª. La condena de la moral utilitarista y laica. Y en otras dos cuestiones práctico-políticas. 3ª. La independencia de la Iglesia respecto del estado y la subordinación de éste a aquélla. 4ª. La religión católica ha de ser la religión del Estado. Este rearme escolástico del integrista neocatólico provocará enormes perturbaciones en el pensamiento liberal español que poco a poco trataba de ir incorporándose a las nuevas reglas del mercado impuesto por la economía triunfante.

Me parece que aquí radica una de las aportaciones más revolucionarias de José Ortega y Gasset, que pone al pensamiento español «a la altura de los tiempos», sacándole del pozo al que el Papado quiere volver a llevarlo. Ortega realiza una operación intelectual verdaderamente espléndida: En primer lugar, ofreciendo una *verdadera alternativa* a la escolástica; en segundo lugar, una filosofía que no rompe con la tradición hispana (aquí Ortega es continuador del krausismo); en tercer lugar, tratando de ponerse a la cabeza del pensamiento, tras la crisis del Sujeto epistemológico cartesiano. Morán ha resaltado este «inquebrantable» espíritu moderno orteguiano contra el pensamiento ontológico-escolástico:

“En lo único que no está dispuesto a hacer concesiones es frente a la escolástica imperante en la filosofía universitaria, por mucho que los jóvenes católicos, como Julián Marías, que se sienten al tiempo devotos discípulos suyos, traten de animarle a participar”; “Para Ortega y Gasset, esos cinco puntales del nacionalcatolicismo



[Donoso, Balmes, Vázquez Mella, Menéndez Pelayo y Ramiro de Maeztu] representan en gran medida aquello de lo que él había huido a comienzos de siglo, cuando para adquirir una formación marcha a Alemania, y contra lo que se manifestará siempre firme, nada susceptible de revisar o atemperar en sus juicios y desprecios”; “Pero que nadie piense en un Ortega domesticado. Es un Ortega celoso de su laicismo en un entorno nacionalcatólico”; “La enemiga principal de José Ortega y Gasset venía de la Iglesia española, auténtica inspiradora del pensamiento nacionalcatólico, que veía en su laicismo irreductible a su adversario doméstico más lacerante” [Morán (1998), págs. 143, 234, 266 y 275].

Pero la guerra civil dio al traste con ese programa, colapsando la obra de muchísimos discípulos de Ortega y de otros muchos que, por vías diferentes, habían participado de ese renacimiento hispano de principios de siglo XX. El triunfo de los nacionalcatólicos y la creencia en el triunfo de Mussolini (más que en el de Hitler), hizo pensar en una vuelta al pensamiento anti-luterano. Era el momento de volver a la vía de la ontologización y de alejarse de los convencionalismos. Y no fue una filosofía grosera, como a veces se ha ridiculizado, porque hubo pensadores muy refinados, entre los que destaca la figura de Javier Zubiri.

## 5. LA ONTOLOGÍA DEL PRIMER ZUBIRI

La obra de Javier Zubiri (1898-1983), un hombre excelentemente formado no sólo en filosofía –discípulo de Ortega, estudió con Heidegger en Heidelberg–, sino en teología –fue ordenado sacerdote, aunque después obtendría la licencia eclesiástica– y aun en ciencia –estudió en Munich, Friburgo y Berlín, y se familiarizó con la mecánica cuántica–. Zubiri tuvo una presencia enorme en el pensamiento español a raíz de la publicación de su libro *Naturaleza, Historia y Dios* (1944), un conjunto de ensayos que inician un primer movimiento hacia la conformación de una ontología que culmina en *Sobre la esencia* (1962).

Desde sus primeros trabajos, Zubiri hace un planteamiento filosófico-ontológico, en la mejor tradición del discurso filosófico como discurso autónomo –Aristóteles, S<sup>to</sup> Tomás, Suárez...–, que tiene presente los saberes de las ciencias, pero que no pretende realizar ni una categorización de lo real, ni establecer criterios para la clasificación de las ciencias, ni analizar lógicamente las estructuras científicas, ni buscar las condiciones de validez científica, ni fundamentar las ciencias sociales, ni hacer sociología de la ciencia. Zubiri se atreve a enunciar un discurso material, último y sustantivo sobre la realidad, sorteando las cautelas del criticismo que exige someter a crítica la propia capacidad de la razón y se vuelve a la construcción de una filosofía realista, que no quiere ser ingenua, sino rigurosa. El objeto de la filosofía no es lo trans-mundano, pero tampoco es el *cosmos*, sino el mundo como *omnitudo realitatis*. Por eso la filosofía es transcendental, porque investiga la determinación misma de la realidad que trans-pasa todo lo real y lo vincula como un todo. Zubiri necesita partir de lo que la psicología, la historia o las ciencias positivas dicen de la realidad –lo que explica (según sus discípulos, por ejemplo Diego Gracia) los largos trechos entre sus obras, dedicado a poner a punto sus conocimientos sobre las ciencias–, pero no con afán epistemológico, pues Zubiri considera que el *logos* no necesita llegar a la *realidad*, porque ya es realidad, y escapa así del realismo ingenuo, a la vez que del idealismo, y se instala en una posición que él mismo llama *conceptismo*.

El lenguaje de Zubiri se va haciendo cada vez más esotérico, dirigiéndose hacia los iniciados. Pero *Naturaleza, Historia, Dios* (se cita por la edición de 1978) es un libro transparente. Zubiri conecta ciencia y teología sin rubor. No ha estudiado la teoría de la relatividad y la mecánica cuántica en vano, sólo para presumir, aunque podría hacerlo, sino porque tras la ciencia está la cuestión de Dios:

No puedo olvidar lo que en cierta ocasión me decía Einstein ... Pero pensar que en cada instante está Dios jugando a los dados con todos los electrones del universo, esto, francamente, es «demasiado ateísmo» [Zubiri (1978), pág. 303].

Zubiri va desgranando conceptos de cuño aristotélico desde la primera página. Aristóteles aparece citado junto a Arquímedes, Galileo, Newton, Einstein y Plank, como los nombres que jalonan las etapas decisivas en la historia de la física. Y si Aristóteles puso en su sitio al atomismo clásico (pág. 293), la física del siglo xx hace lo mismo con la física clásica corpuscular (*passim*, págs. 245-304). Véase una muestra:

Mientras la mecánica ha dominado despóticamente sobre la física, no pudo ponerse en duda el éxito de semejante concepción. Pero la física tiene que dar razón también de las cosas que aparentemente no son movimientos: la temperatura, los colores, los sonidos, etc. Y es fácil que ideara un subterfugio para evitar hablar del origen de los colores, como si se tratara de una generación desde la nada: tal fue establecer una correspondencia biunívoca entre estos hechos y ciertas magnitudes sometidas a leyes matemáticas. Con ello, el *llegar a ser* de los colores pasa a ser una simple modificación de lo que ya es: corpúsculos o medios elásticos [Zubiri (1978), pág. 297].

Además, pone en su sitio al concepto de Sujeto:

La historia de la filosofía moderna ha recorrido así sucesivamente estos tres estadios: sujeto, yo, persona. Mas qué sea persona, es cosa que Kant dejó bastante oscura. Desde luego, no es sólo conciencia de la identidad, como para Locke. Es algo más. Por lo pronto, ser *sui juris*, y este «ser *sui juris*» es, para Kant, ser imperativo categórico. Mas tampoco se llegó con ello a la cuestión radical acerca de la persona. Hay que retroceder nuevamente a la dimensión, estrictamente ontológica, en que por *última vez* se movió la escolástica, en virtud de fecundas necesidades teológicas, desdichadamente esterilizadas en pura polémica [Zubiri (1978), pág. 370].

¿A qué «última vez» se refiere Zubiri? ¿A la polémica entre Galileo y los teólogos romanos? Pero continuemos con *Naturaleza, Historia, Dios*. Tras la modernidad, Zubiri se enfrenta con la Idea de Dios. Una de las aportaciones más reconocidas de Zubiri es la manera tan original con la que ha explotado el concepto de *intencionalidad*: el objeto de conciencia se transforma en «existir con», un «con» esencial. Pero en vez de referirse a las cosas empíricas, lo hace a una *deidad* o ser fundante respecto del cual el hombre estaría viniendo continuamente, de un poder que «me acoge, me cobija, me *religa*». La persona (que ha superado al sujeto y al yo) no *está* religada, sino que *es* religada, consiste en la religación. La deidad es el correlato de la religación. Zubiri desplaza las tradicionales vías tomistas en orden a la demostración de la existencia de Dios, a la *mostración* de Dios desde la existencia humana. Y aunque no podemos representarnos a Dios, por ser inconmensurable con nuestro conocimiento, podemos usar conceptos que no sean *representacionales*, sino *direccionales*: podemos hablar de una realidad que justificaría de modo eminente lo que de una manera direccional ha concebido de ella la inteligencia (pág. 359). La cuestión problemática es si



la religación puede ser algo más que una mera posición teórica, como lo pueda ser su opuesto el ateísmo. Dado que el hombre es un ser religado ¿cuál son los valores del argumento que le convierten en real? Pregunta fundamental, porque Zubiri no habla de Dios en abstracto (no se identifica con el Acto Puro aristotélico); se remite al Dios paulino de la tradición cristiana. El mensaje de S. Pablo habla de la transformación radical de nuestra existencia entera, consecuencia de una deificación por la unión con Cristo, unión que se produce por mediación del Bautismo y de la Eucaristía. El *mysterium* o *sacramentum* significa cooperar a la transformación del ser del hombre, de ser natural a ser persona. El hombre se deifica por su unión con Cristo mediante «el Bautismo y queda sellada en la Eucaristía», que se produce «física y realmente» y no simbólicamente. Y añade en nota: “Aunque no es de fe esta aserción, para la mente de los griegos y hoy doctrina casi universal de la teología, con excepción de los nominalistas y de algún teólogo aislado (Bellarmino)” (pág. 405).

A seis páginas del final de *Naturaleza, Historia, Dios* (págs. 473-475) Zubiri dice expresamente que los sacramentos son símbolos. Ahora bien, lo esencial en la simbolización es la *causalidad real* de los elementos materiales (son símbolos eficaces); detrás no hay estructuras políticas, ni estructuras lingüísticas, ni estructuras económicas, sino realidad divina, Dios mismo:

De esta suerte, por la deificación, se produce la última e integral unidad ontológica del ser humano en comunidad con los demás: «*ut consummati sint in unum*»; «sed unos como el Padre y Yo somos uno» [Zubiri (1978), pág. 477].

El intermediario entre Dios y los hombres no podrá ser sino la iglesia con minúscula de terrena, de real, no con mayúscula de concepto abstracto; no creer en la iglesia es ya una negación de la Trinidad en su operación deificadora. *Naturaleza, Historia, Dios*, me parece, constituye la *verdadera ontoteología del pensamiento tradicional español*: Mostrar, si es que no puede demostrarse, la presencia de Dios en la Tierra. No de manera genérica al modo de Tales —«Todo está lleno de dioses»—, sino a través de instituciones humanas, y concretamente de la iglesia paulina, por mediación de sus sacramentos:

San Pablo insiste, en efecto, según vimos, en que la causalidad ejemplar de Cristo glorificado es prenda y tipo de glorificación de toda la creación visible, y dentro de ella del hombre entero con su propio cuerpo: es la idea de la resurrección de la carne. El cosmos entero está en cierto modo afectado por la encarnación. Al reencarnarse el Hijo, este *eón*, este siglo, recibió su *pléroma*, la plenitud de los tiempos. Por eso el segundo *eón*, la vida eterna, está ya incoada en el cosmos. Por el advenimiento de Cristo se producirá la consumación de los siglos y el imperio exclusivo del otro *eón*, de la vida eterna [Zubiri (1978), pág. 478].

Con estas palabras (a falta de un pequeño resumen) concluye Zubiri su *Naturaleza, Historia, Dios*, un programa afín a lo que pretendiera hacer la Contrarreforma católica romano-española a través de la defensa del misterio de la Transubstanciación. Un programa que tenía que sortear la física clásica, galileana y corpuscular, quizá un paso necesario en el desarrollo de la historia de la física, aunque como había puesto de relieve unos años antes Husserl en la *Crisis de las ciencias europeas*, un verdadero obstáculo para el pensamiento filosófico.

## 6. LA PENÚLTIMA ESCARAMUZA DE LA ONTOLOGIZACIÓN: LA IV SEMANA DE FILOSOFÍA DE 1957

En los años 1955 y 1956 se habían producido aquellos tres acontecimientos independientes que, al coincidir, convierten esos años en una fecha simbólica: La muerte de José Ortega y Gasset; la protesta democrática en la Universidad, a raíz de la cual encarcelan a Dionisio Ridruejo, Ramón Tamames, Enrique Mújica, Javier Pradera, Miguel Sánchez Mazas, José M<sup>a</sup> Ruiz Gallardón y Gabriel Elorriaga; y la celebración de la Tercera Semana de Filosofía con el título de «La Libertad». Al año siguiente, las ponencias y comunicaciones de la *IV Semana de Filosofía* celebrado en Madrid entre los días 24 y 30 de abril de 1957, serían ya, prácticamente, el canto del cisne de esa etapa que podría denominarse «*de la ontologización*». A partir de aquí los filósofos españoles empiezan a rescribir toda la filosofía que se había realizado hasta ese momento.

Las Actas de la IV Semana de Filosofía dan fe de cómo la filosofía escolástica considera aún la ontología la clave de la interpretación y cómo Aristóteles es *el* filósofo. Un texto de Guillermo Fraile, que no tiene desperdicio, podría ser el símbolo de aquel pensamiento que se resiste a desaparecer y que, hermanando a Aristóteles y la mecánica cuántica, en un doble salto mortal, engulle toda la modernidad como un puro suspiro:

Pretender prolongar la distinción, o lo que es peor el antagonismo entre hilemorfismo y Física moderna, equivale en cierto modo al cuento de aquel sacristán que enseñaba dos calaveras de un mismo santo y lo explicaba diciendo que la pequeña era de cuando era niño, y la grande, de cuando era viejo [AA.VV. (1959), pág. 113].

Lástima que Aristóteles, por ejemplo, no hubiera dado con el concepto de *aceleración* —e incluso lo hubiera negado explícitamente: “ya que no puede haber movimiento del movimiento, ni generación de la generación, ni, en general, cambio del cambio” (*Física*, 225 b 15-17)—, el concepto clave de la física newtoniana [cf. Bochner (1991), págs. 161 ss].

### 6.1. Introducción y órdenes de ser

Ya la conferencia introductoria de Juan Zaragüeta Bengoechea destaca el componente ontológico del saber filosófico. Las Ideas de materia y conciencia se conducen como un par de conceptos conjugados, es decir, definidos el uno por medio del otro, y no meramente yuxtapuestos o absorbidos entre sí, eliminando la tesis alternativa de las dos sustancias o fórmula cartesiana por antonomasia:

La visión más acertada de la naturaleza metafísica del hombre es la que le supone constituido por una sola forma que viene a ser la raíz de todos los tipos y grados de vida que se dan en él, ya que al unirse, no al cuerpo, sino a la materia prima, constituye al cuerpo en todos sus aspectos, físico-químico y vital de vida vegetativa o nutrición... [AA.VV. (1959), pág. 24].

Los hombres, animados de un espíritu informador de su cuerpo, van creando la cultura, que vendría a ser lo que supera lo natural y que se va transmitiendo de gene-

ración en generación. La cultura conduce al mundo de los valores, a la axiología, que, a pesar de haber sido pensada independiente de la ontología, no debe entenderse como algo separado de ella: pues, aunque el valor no es una forma de ser, afecta a los hombres (nivel moral) e interesa a las personas (nivel jurídico). Y la limitación e imputación de esa forma inserta en la materia (materia prima, no se olvide) conduce a «columbrar» el Primer principio o creador, Dios, que es pura forma de Ser: “Ser y Valor supremo del que participan a su modo y en su grado los seres y valores de este mundo” (pág. 26).

La IV Semana abordará, precisamente, los distintos órdenes fundamentales del ser (y del valor, en el sentido dicho), que son los siguientes: Forma y ser; seres vivientes y no vivientes; el hombre; el conocimiento; la moral y la jurisprudencia; y el arte. ¿Qué elemento es común a los planteamientos realizados? Entre todos los seleccionables destacaré el que me parece más ilustrativo: *el enfrentamiento –más o menos radical– entre el tomismo y el kantismo*.

## 6.2. La crítica a Kant

Saturnino Álvarez (O.S.A.) muestra lo esencial de la crítica a la modernidad, que llama muy sugerentemente «luteranismo cultural». El formalismo moderno defiende que las formas condicionan, a lo sumo, la realidad, pero no la realizan. Kant, que sería justamente el «filósofo de la reforma» (pág. 36), habría considerado que la ciencia, en cuanto producto, no surge como *dato del ser*, sino como *gracia del conocer* y que, por lo tanto, la ciencia es un proyecto sobre el ser sin el ser. En consecuencia, la ciencia es un orden otorgado. La consecuencia postkantiana será un formalismo totalizado y artificial que no cesa de reproducirse; un formalismo que, condicionador del ser, olvida la forma como causa del ser. El formalismo es un idealismo y el imperativo de autenticidad exige acabar de una vez con él (pág. 37), pues hay que buscarlo en la existencia bruta, inhóspita, no formalizada (el existencialismo). Y, argumentando por reducción al absurdo, Álvarez muestra la contradicción kantiana: su formalismo acaba siendo el propio adversario de la forma (pág. 38).

Luis Cencillo (S.J.) argumenta a favor de una nueva ontología del *eidos* macroscópico y coloca en el punto central de la crítica nominalista galileana al aristotelismo: ¿Cómo aceptar los átomos, las últimas partículas, “si la esencia radica en la estructura hylemórfica y éste había dejado de ser perceptible en el microcosmos?” (pág. 40). La realidad material del mundo no puede agotarse ni por el análisis químico ni por la esquematización cosmológica, por lo que hay que colocarse en el verdadero nivel ontológico. La unidad inteligible y esencial de todo ser carecería de sentido planteada en el microcosmos, tal como Aristóteles argumentó contra Demócrito (*De generatione*, 317 a 12-13). Pero la ontología, resalta Cencillo, no sólo es una consideración abstractiva de la estructura del ser material o espiritual, sino que incorpora el elemento inteligible que hace que el opaco substrato material y microscópico adquiere la consistencia, transparencia intelectual y unidad característica del ser. Y eso no puede ser mera abstracción, sino algo objetivamente captable a escala corpórea humana, lo que se pone de manifiesto en el nivel del valor, que remite, a su vez, al ser en general, en cuanto participante de Dios. Así pues, la materia, al hacerse perceptible e inteligible macroscópicamente, se muestra transcendida de valor. El resto de las comunicaciones

se mantiene en ese espíritu tomista escolástico, desarrollando algunas cuestiones que apenas si aportan algo de interés, excepto el modo de hacer filosofía de la época.

Pero la ponencia de Guillermo Fraile (O.P.), ya en el segundo orden de realidad –seres no vivientes y vivientes–, es espectacular. Pretende encontrar nada menos que una síntesis entre la doctrina hylemórfica y las teorías físicas modernas. ¿Cómo casar Aristóteles, Galileo y Einstein? La solución de Fraile es muy ingeniosa: Sólo tiene que aceptar las teorías físicas modernas, aunque prescindiendo “en este momento, de las modalidades particulares en el concepto de constitución de los elementos integrantes del átomo y de su estructura concreta en el edificio atómico” (pág. 78). Para Fraile la relación entre una y otras teorías no es ni de oposición ni de contradicción, sino de identidad y de continuidad. ¿Cómo es posible defender una cosa así? Porque los físicos –dice Fraile– utilizan implícitamente el dualismo hylemórfico, si bien se separan de él, por motivos pragmáticos, pues ese dualismo es deficiente para la experimentación. Y ya, de paso, Fraile regaña a los muchos escolásticos que, en vez de sumergirse en el mundo de la ciencia, se quedan en las conclusiones de la Filosofía Primera, pues las ciencias han de discutirse en sus propios campos.

Despejado el camino para no asustar a los científicos, Fraile hace un buen requiebro al tomar la materia ordenada en figuras geométricas de donde surgen los cuatro elementos –tierra, agua, aire y fuego– que considera luego en el mismo nivel ontológico que los átomos de la física moderna (pág. 90). (Pero Aristóteles no señalaba formas geométricas los elementos, sino que los distingue por sus cualidades con las que el pitagorismo y el atomismo quedaban rechazados). Fraile desde luego detecta el problema, porque parece que Aristóteles retrocede respecto de Platón si las formas resultan ser cualitativas y no numérico-cuantitativas. Y ahí se abre la brecha entre hylemorfismo y atomismo, que los escolásticos han supuesto irreconciliables.

Sin embargo, para Fraile el cosmos griego no difiere sustancialmente del moderno. Más aún: el concepto hylemórfico de la realidad corpórea, formulada por los griegos, perdura y se encuentra asimilado en las teorías de la Física moderna (pág. 97), de la que sería su primera etapa. Pues el dualismo constitutivo de los seres distingue entre un principio indeterminado y potencial y otro principio activo y determinante. (Fraile confunde e identifica aquí el planteamiento de la ontología general –que se puede compartir con pensamientos míticos que distinguen, por ejemplo, entre el Caos y los dioses particulares– con la determinación de los parámetros que distinguen unas ciencias de otras, o de puras especulaciones). Todo lo cual permite que las nociones tratadas de la Física puedan ser utilizadas analógicamente para la explicación racional de los misterios del dogma (pág. 113).

En el tercer orden –el antropológico–, la ponencia de Yela es, por así decir, mucho más moderna: respira aires orteguianos, menos ontológicos. El hombre se presenta como un ser abierto a la realidad, de la que tiene que hacerse cargo inventando, proyectando y haciendo su biografía.

Pero Ángel Benito y Durán vuelve a presentar una concepción del hombre tomista y ontológica: el desarrollo del niño a lo largo de varias etapas o psicofanías en las que el alma a través del tiempo manifiesta su trabajo y esfuerzo: desde la formación del corazón, cerebro y tacto, hasta las epifanías de la gracia a través del bautismo, la confirmación, la eucaristía, el ayuno, los votos religiosos o el matrimonio y la profesión para culminar en la vida pura y la caridad cristianas, una dimensión desconocida, ni siquiera soñada, por la «filosofía pagana».

Abelardo Lobato (O.P.) defiende la tesis hylemórfica del cuerpo y del alma. Y vuelve a la carga contra el mecanicismo/atomismo: “Los cuerpos no pueden explicarse como meros agregados, como unión accidental de materia que se mueve en el espacio”. Postula un elemento unitario y sustantivo (y cita como autoridad a Pío XII, pág. 162). Para Lobato, que sin duda desoye los consejos de Fraile cuando se trata de penetrar la íntima estructura de los seres materiales, la solución no pertenece a la ciencia, sino a la filosofía. La hipótesis es: De los cambios accidentales se accede a los cambios sustanciales por la inteligencia. Los argumentos: Por la experiencia se alcanza en el ser tanto lo puramente material o materia segunda –núcleos, electrones...– como lo dinámico –fuerzas eléctricas, electromagnéticas...–; por la razón, a las raíces sustantivas del ser, la materia y la forma. La conclusión: Esa forma sustancial es principio formal que da a cada cosa aquello que le distingue de lo demás y se une con la materia para construir un único ser.

Jesús Muñoz y Pérez-Vizcaíno (S.J.) plantean el debate desde otro anterior: el que tuvo lugar entre el iluminista Pedro Juan de Olivi (oriundo del Languedoc) y el tomismo. Una discusión de lo más interesante, porque Olivi había defendido que las almas vegetativa y sensitiva eran formas del cuerpo, pero el alma intelectual no. Pues si bien el alma intelectual perfecciona al cuerpo, no lo hace inmediatamente, sino como una iluminación de Dios, que es una manera de decir de la *cultura*. La escolástica, frente al iluminismo, defenderá la importancia del *cuerpo* frente a la iluminación de las formas separadas (la cultura). Como pondrá de relieve más adelante Victorino Rodríguez (O.P.), las almas difieren entre sí no sólo en notas accidentales (congénitas o adquiridas), sino en su condición íntima, substancial-individual, diferencia cuya raíz es la diversa disposición somática del cuerpo en el momento de constituirse la sustancia individual humana. A cada alma corresponde un cuerpo inalienable o intransferible, tal como dice Santo Tomás en *Contra gentiles*, cap. 73.

En el orden gnoseológico, Manuel Mindán Manero contempla las teorías del conocimiento de Platón, Santo Tomás y Kant, defiende la teoría del Doctor Angélico que considera intermedia (aunque no indica si estructural o temporalmente) entre las otras dos. El alma es definido como un ser que reúne de un modo intencional y reflejo la perfección de todo el universo, es decir, del Ser.

Ramón Ceñal (S.J.), tras seguir los pasos de Kant y concebir que las formas *a priori* no revelan la realidad misma, se pregunta si sólo pueden llegarse a establecer ese apriorismo que se resuelve en sí mismo o puede llegar hasta la misma del conocer, una abertura al mundo real. Y vuelve a reincidir en la ontologización.

En el quinto orden de la filosofía moral, José M<sup>a</sup> Díez Alegría (S.J.) toma como punto de partida el formalismo moral kantiano, subsuelo –lo acepta explícitamente– del pensamiento contemporáneo. Mas –en la línea de Maritain o Guardini, que consideraban la misión del pensamiento del siglo xx en superar el abismo que Kant había abierto entre realidad y apariencia, entre impresión y concepto–, el kantismo estaría ya superado ¡por el catolicismo mismo!, habiendo dejado dos posiciones antagónicas: Por un lado, la axiológico-objetivista de Max Scheler; y, por otro, la incomunicable individualista de las Éticas de la Situación, en la que concurren corrientes nominalistas y la teología protestante.

Díez Alegría critica ambas posiciones. A Marx Scheler le cuestiona su separación entre «valor» y «ser». Para Díez Alegría el núcleo de la Ética no se encierra en la felicidad, sino en la dignidad de ciertos bienes que exigen respeto y adhesión, de suerte

que el desentendimiento de ellos procura una situación indigna (pág. 230). Así pues, no se debe confundir el formalismo moral con la Ética de la Forma, como si las éticas materiales fueran de pura multiplicidad material de lo empíricamente dado, pues la Ética material es también una Ética de la Forma, ya que lo es de una Ética de lo universal, es decir, lo eterno en el hombre y ahí coincidirían pensadores escolásticos (ética de los bienes) y pensadores fenomenólogos (ética de los valores).

A la Ética de la Situación le cuestiona su fundamento, pues no puede estar en contradicción con la norma universal recta y adecuadamente concebida, que además, quedaría en relación de subordinación respecto de la norma subjetiva, que es la que tiene la última palabra para determinar la exigencia moral objetiva. Más aún: la Ética subjetiva posee también su propia contradicción, si una Ética subjetiva ha de ser también una ética de la forma, aunque sólo sea porque esa norma subjetiva/universal se diga «autenticidad», «sinceridad frente a sí mismo y a Dios», «respuesta», etc.

Elías Martínez Ruiz insiste en la divergencia entre la moral católica, en la que la moral está vinculada a la metafísica y la moral “sustentada en sí misma y en la autonomía del sujeto moral” que responde a la tradición kantiana totalmente extraña a la tradición que hundió siempre la moral en la metafísica, el bien en el ser” (pág. 245).

La moral católica rompe el círculo de la finalidad inmanente de la naturaleza, cerrada sobre sí misma, y la abre hacia el ser que procede de la Mente y la Voluntad Divinas, cuya expresión es la Palabra con la cual Dios se humaniza, pues la palabra sólo es escuchada y recogida por otra persona. Así que la moral se pone en juego ante la libertad del hombre que puede decir sí o no y la vida es un diálogo entre las *personas* humanas y la *persona* divina. Pero la comunión con Dios se logra en la comunidad religiosa, a través del amor, la sinceridad, el respeto... hacia los otros.

Ahora bien, una moral que es religiosa y dialogal, no expresa un orden impersonal de la razón (estoicos), ni es una fuerza impersonal interpuesta entre Dios y la conciencia humana (kantismo), sino expresión de la esencia y la voluntad de Dios. Pero además, esta palabra es dirigida literalmente por Cristo, por el *verbo hecho carne*: “De este modo, el Verbo que nos habla por la creación, por Él que se han hecho todas las cosas y el hombre, es capaz de palabra, ahora hecho carne se dirige a nosotros. Su imitación es la respuesta a su palabra... La moral ahora es imitación de Cristo” (pág. 250). No es una Palabra libremente argumentada o consensuada, porque el hecho de que la Palabra se haya hecho carne significa ya la conformación de un modelo material, corpóreo: la vida misma de Jesucristo.

Y, en fin, en el sexto orden, el estético, Luis Ruiz Altuna o Jaime Sarri defienden un concepto de belleza fundado ontológicamente en la armonía del mundo sostenido en el orden divino. Jaime Sarri expone la estética de Antonio Comellas Cluet (1832-1884), para quien el arte es el descubrimiento de la obra divina. El mismo deseo de belleza está impreso por Dios mediante el cual se instruye el orden ontológico sobrenatural, según un argumento apodíctico. Comellas defiende una armonía natural entre la naturaleza humana y la religión católica, y es ésta la que ha revelado y creado un modo de belleza sobrenatural.

La ponencia de José Camón Aznar insiste en su visión teocéntrica de la presencia divina en la realidad, cuya fuerza es el dolor. La existencia singular no puede ser, por lo tanto, un principio del orden ideal —no hay nada como un mundo armónico—, pues está inmersa en un mundo en formación, en un mundo desgarrado, que inicia la salvación justo en el momento en que esa singularidad llega a un nivel de autenticidad tal que realce alguna de las facetas de Dios. La única armonía es la de la fe en la liber-



tad en la que juega un papel central la creación artística. Así que en la obra de arte no sólo hay que juzgar la intención del artista (tal y como defiende el romanticismo germánico), sino por sí misma, lo que sólo es posible hacerlo en la vivencia que envuelve la creatividad del artista. Por eso en el arte moderno no se puede separar fondo y forma, porque es versión directa del alma al lienzo o la piedra o el bronce. La fealdad no será más que ese desequilibrio, la inadaptación esencial del fondo y la forma: por sobrecarga de la vida interna o por la supresión de lo formal.

## 7. HACIA LA INEVITABLE MEDIACIÓN DEL KANTISMO

Pero en aquella IV Semana participaba un joven filósofo que rompería con la ontologización y que se convertirá –algunos dirían la negación de la negación– en un uno de los más significativos y consistentes estudiosos de Kant, D. Fernando Montero Moliner [Molinuevo (1980)]. A él se le unirán filósofos de todas las tendencias –dialécticos, fenomenólogos, marxistas, estructuralistas, analíticos lógicos o del lenguaje...–.

Gustavo Bueno llamará a su propio método filosófico «*materialismo trascendental*» aunque desvincula la idea de transcendentalidad a la idea de *a priori*. Si se llega a hablar de que algo ha llegado a ser transcendental no es porque lo sea *a priori*, sino porque ha resultado serlo. Por ejemplo, podrá decirse que el sujeto corpóreo operatorio o su lenguaje es condición transcendental de la racionalidad de las obras por él producidas y no el yo transcendental abstracto [(1996), págs. 49 ss.]. Carlos París dice que su encuentro con Kant es decisivo: “Debo afirmar que Kant ha sido un pensador cuya huella me marcó desde los tiempos de estudiante” [(1987), pág. 26]. José Gómez Caffarena ha de reconocer que “Kant es un nuevo Aristóteles y su «revolución copernicana» un paso irreversible en la historia del pensamiento humano ... Es preciso superar a Kant desde el mismo Kant, pero esa superación es superación en su mismo espíritu” [(1962) n° 18, pág. 474]. Eugenio Trias señala que ya no es posible filosofar a partir de debates con Aristóteles o Suárez, pues es inviable una filosofía precrítica, prekantiana: “Sólo en medios culturales con ilustración frágil y modernidad quebradiza puede acometerse, incluso con extraordinaria dignidad (así en el caso de Xavier Zubiri), un imposible reencuentro con el pensamiento precartesiano y precrítico” [(1985), pág. 24]. Josep Lluís Blasco comenta que la teoría del conocimiento no se encuentra en un callejón sin salida, sino más bien se trata de que el kantismo todavía no ha cumplido toda su misión: “Vivimos bajo la égida de Kant, cumpliendo su programa, pero justo por ello y siendo fieles al «juicio maduro de la época» llevamos el programa más allá de donde lo llevó Kant” [(1992), pág. 214]. Y así, sucesivamente.

Por eso el debate inexcusable de los nuevos filósofos españoles ha sido su mediación moderna; sólo así podía ser rebasada la misma modernidad y eso es lo que han hecho los filósofos originales. Todos ellos pasaron y enseñaron en sus cátedras lo que hubo de experimentar Ortega:

Durante diez años he vivido dentro del pensamiento kantiano: lo he respirado como una atmósfera y ha sido a la vez mi casa y mi prisión. Yo dudo mucho que quien no haya hecho cosa parecida pueda ver con claridad el sentido de nuestro tiempo. *En la obra de Kant están contenidos los secretos decisivos de la época moderna, sus virtudes y sus limitaciones*. Merced al genio de Kant, se ve en su filosofía funcionar la vasta vida occidental de los cuatro últimos siglos, simplificada en aparato de relojería [Ortega (1987), tomo 4, pág. 25].

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AA.VV. (1959), *La forma. IV Semana Española de Filosofía*, CSIC, Instituto «Luis Vives» de Filosofía y Sociedad Española de Filosofía, Madrid.
- Altamira, R. (1988), *Historia de la civilización española*, Crítica, Barcelona.
- Blasco, J.L. (1992), “Metafísica y Teoría del Conocimiento”, *Anales del Seminario de Metafísica*, págs. 207-215.
- Bochner, S. (1991), *El papel de la matemática en el desarrollo de la ciencia*, Alianza, Madrid.
- Bueno, G. (1993), *Teoría del cierre categorial 2*, Pentalfa, Oviedo.
- Bueno, G. (1996), *El sentido de la vida*, Pentalfa, Oviedo.
- Bueno, G. (2000), *España frente a Europa*, Alba, Barcelona.
- Elliott, J. H. (1987), “Historia de una ambición”, *Historia 16*, nº 137, págs. 44-50.
- García Cárcel, (1979), “La independencia imposible”, *Historia 16*, nº 35, págs. 55-61.
- Gómez Caffarena (1962), *Pensamiento*, nº 16, pág. 478.
- Herrero, L. (1971<sup>1</sup>), *Los orígenes del pensamiento reaccionario español*, Alianza, Madrid.
- Hugon, E. (1990), *Las veinticuatro tesis tomistas*. Incluye además: *Encíclica Aeterni Patris*, de León XIII; *Motu proprio Doctoris Angelici*, de Pío X; *Motu proprio non multo post*, de Benedicto XV y *Studiorum Ducem*, de Pío XI, Porrúa, México.
- Maravall, J. A. (1944), *Teoría española del Estado*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid.
- Menéndez Pelayo, M. (1986), *Historia de los heterodoxos españoles*, BAC, Madrid.
- Molinuevo, J.L. (1980), “La recepción de Kant en España”, *Estudios sobre Kant y Hegel*, ICE, Salamanca.
- Morán, G. (1998), *El maestro en el erial*, Tusquets, Barcelona.
- París, C. (1987), “Autobiografía intelectual. La evolución de mi pensamiento filosófico”, *Anthropos*, Barcelona.
- Pérez, J. (2001), *España en el siglo XVI*, Espasa-Calpe, Madrid.
- Racionero, Q. (1992), “Consideraciones sobre el materialismo” en *La filosofía de Gustavo Bueno. Homenaje a G. Bueno organizado por la revista Meta*, Universidad Complutense, Madrid, págs. 27-70.
- Redondi, P. (1989), *Galileo herético*, Alianza, Madrid.
- Regalado, A. (1996), *Calderón. Los orígenes de la modernidad en la España del Siglo de Oro*, 2 vols. Destino, Barcelona.
- Rey Pastor, J. (1934), *Los matemáticos españoles del siglo XVI*, Junta de Investigación Histórico Bibliográfica, Madrid.
- Rodríguez Aranda, L. (1962), *El desarrollo de la razón en la cultura española*, Aguilar, Madrid.
- Rubert de Ventós, X. (1987), *El laberinto de la hispanidad*, Planeta, Barcelona.
- Sijé, R. (1934), “Artículos” en *El Gallo Crisis. Libertad y tiranía*, Corpus de 1934, Orihuela, Alicante.
- Trías, E. (1985), *Los límites del mundo*, Ariel, Barcelona.
- Vosters, S.A. (1982), “Las armas y las musas. Las guerras de Flandes en la literatura de la Edad de Oro”, *Historia 16*, nº 76, págs. 95-107.
- Zubiri, J. (1944<sup>1</sup>, 1978), *Naturaleza, Historia y Dios*, Editora Nacional, Madrid.